DE FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA. DIALOGANDO COM O MEU *SAVANT* PROFESSOR

ROBERT R. CRÉPEAU
Département d'anthropologie
Université de Montréal

"[...] nenhuma disciplina pode assumir plenamente sua identidade sem refletir sobre sua própria origem [...]"

Roberto Cardoso de Oliveira[1]

Introdução

Durante meu estágio de pós-doutorado na Unicamp em 1990, sob a generosa orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, participei do projeto *Estilos* de antropologia, que tentava caracterizar diversas antropologias nacionais.[2] Realizei então várias entrevistas com Roberto. Meu objetivo era evidenciar e entender melhor o contexto pessoal e intelectual da trajetória do meu orientador. Realizamos as entrevistas no confortável e caloroso apartamento de Roberto e Gilda Cardoso, no belo bairro Higienópolis, em São Paulo. Eu saía de manhã cedo de Campinas de ônibus para chegar à casa do Roberto por volta das 10 horas. Trabalhávamos até meio-dia; depois saíamos para almoçar num dos restaurantes do bairro (ou do Bixiga), onde o Roberto era conhecido e muito bem-atendido. Ele era um gastrônomo e *fin connaisseur* de vinho. À tarde, voltávamos a trabalhar por mais algumas horas, bem instalados no escritório de Roberto, rodeados pelos livros da sua rica biblioteca. Gilda participava frequentemente das nossas conversas informais, rememorando,

por exemplo, os seus anos de formação filosófica em São Paulo, período durante o qual ela começou a se aproximar de Roberto, ou o tempo passado no campo entre os Terêna. Através de citações dessas entrevistas ainda inéditas,[3] na presente contribuição é ressaltado o contexto mais pessoal e sobretudo filosófico da trajetória de Roberto. Ele foi um homem completo, que combinava as qualidades de professor, intelectual, livre-pensador, mas também de homem de instituições. Aliás, me parece que a trajetória de Roberto é paradigmática de uma fase-chave de consolidação acadêmica da disciplina no Brasil.

Num texto[4] em que Roberto apresentou um balanço de vários encontros temáticos sobre a prática da antropologia, ele formulou duas observações importantes que orientaram as nossas conversas. Primeiro, ele sublinhava "a inviabilidade de dissociar a aplicação da antropologia, como um modo privilegiado de conhecimento do Outro, das condições socioculturais, inclusive políticas, que propiciaram seu surgimento enquanto disciplina". Segundo, ele sustentava "a necessidade de uma reavaliação da questão da objetividade juntamente com as ideologias, respectivamente alvo e contexto do exercício da antropologia: se o alvo último da ciência se coloca como o conhecimento objetivo (qualquer que seja o teor dessa objetividade), tal conhecimento ocorre num meio ideologicizado, do qual o antropólogo nem a disciplina logram escapar".[5]

No seu ensaio *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, Roberto descreve a "dupla identidade de *philosophe* e de *savant*" de Lévy-Bruhl como uma tensão permanente "que, aliás, me parece bastante fecunda".[6] Como veremos, este comentário corresponde inteiramente à sensibilidade de Roberto, que teve uma relação forte com a filosofia durante toda a sua carreira de antropólogo.

O jovem filósofo

Robert Crépeau: Por que você escolheu estudar a filosofia?

Roberto Cardoso de Oliveira: Eu diria que no período de colégio eu tivesse pensado algumas vezes em ir para a medicina, embora minha mãe dissesse que eu deveria ser funcionário do Banco do Brasil. Era uma aspiração de classe média, no sentido de ter um emprego fixo, bom. Minha mãe já tinha perdido fortunas da família por crises na área das fazendas de café. Meu pai era um comerciante e exportador de café. Então, ele nunca foi fazendeiro. Porém, a família dele toda é de fazendeiros da área de Ribeirão Preto, de São Joaquim da Barra, Orlândia. Meu pai era profundamente urbano, mas as suas ligações com o campo o fizeram, muito jovem, um excelente comerciante de café. Eu não sei se é verdade, mas o mito da família relata isso: ele teria ganhado duas fortunas, realmente, e perdeu as duas, a última durante a grande crise de 1929. Ele morreu em 1932. Então, quando meu pai morreu, ele tinha deixado pouca coisa; não deixou mais do que um seguro de vida. Então, provavelmente pelo fato de o pai dela ter perdido uma fortuna, o marido também ter passado por duas crises e ter perdido recursos em ambas, minha mãe achava que a melhor coisa para mim era ter um bom emprego no Banco do Brasil, que é considerado uma das instituições mais sólidas e que paga melhores salários aqui no Brasil. Havia parentes dela, também do mesmo lado da família, que eram banqueiros, e outros que eram altos funcionários do Banco do Brasil. Então, o Banco do Brasil era o grande alvo e ela ficou muito surpresa de eu sequer admitir pensar nessa possibilidade. Eu achava que isso era uma vocação profundamente burguesa e eu estava preocupado com questões intelectuais, com questões de filosofia e outras coisas mais. Tive um amigo que já era aluno da Faculdade de Filosofia, mais velho do que eu, quando eu tinha 15, 16 anos. Foi ele quem me incutiu o gosto pela filosofia. Nesse período, eu lia muita filosofia grega. Eu

gostava muito da filosofia grega. Então, eu comecei a ter uma verdadeira paixão pela leitura da filosofia e ao mesmo tempo isso era, eu acho, muito consistente com a minha tendência de talvez negar a realidade e os ideais da própria família, que eram ideais marcados, por um lado, em torno de ganhar dinheiro ou recuperar o dinheiro, numa busca de segurança financeira e, por outro lado, uma alta consideração no sentido de uns sequer se sentirem burgueses, pois a própria noção de burguesia era relegada... a burguesia são os comerciantes, são outras coisas. Nós não, nós temos uma outra tradição, e essa coisa toda. Havia grandes paradoxos na família.

Q: Referente às suas leituras de filosofia, houve um livro que foi marcante para a sua formação?

RCO: Não, eu não posso dizer que exista um livro. Eu lia muito, mesmo nos primeiros anos em que estudava filosofia com a orientação desse colega amigo meu. Eu lia muita literatura também. Eu tinha então uma verdadeira paixão pela literatura. Eu lia muito teatro, quer dizer, todo o teatro dos autores gregos, Ésquilo, Sófocles, Eurípides. Tinha muito interesse por teatro, como tinha muito interesse por cinema. Um intelectual que me impressionou bastante antes de entrar na universidade foi o Oswald de Andrade,[7] em cuja casa eu ia, quer dizer, eu lia livros dele, da biblioteca dele. Durante esse período, eu comecei a formar a minha biblioteca também. Tenho até livros aqui, que eu poderia mostrar a você, que são da época antes de entrar na faculdade e que foram importantes. Não saberia dizer se tinha um mais ou menos importante, mas sim um conjunto de livros. Então, a leitura dos filósofos pré-socráticos consistiu numa unidade importante para me conduzir à filosofia. Por outro lado, [houve] autores literatos como Huxley e dramaturgos como os gregos, que eu lia em tradução francesa; o que foi muito importante, porque quando entrei na universidade a maioria dos cursos era em francês, então, isso me auxiliava bastante.

Q: Oswald de Andrade tinha uma visão do Brasil, do Modernismo, do progresso brasileiro. Você foi influenciado por ele?

RCO: Não, nesse sentido não, o Oswald de Andrade foi... eu não digo ter sido uma influência. descobri um tipo de intelectual que eu não conhecia e que eu não admirava. Claro que eu admirava o Oswald como pessoa, mas não admirava o padrão de intelectual que ele representava, que era o intelectual *free-lance*, não vinculado a uma instituição acadêmica. O Oswald foi sempre um antiacadêmico por excelência. Há certos aspectos da vida dele muito interessantes. Ele quis fazer um concurso para a cadeira de filosofia na Faculdade de Filosofia, mas foi impedido pelo *establishment*. Ele ia concorrer com o professor Cruz Costa,[8] que era uma das pessoas mais famosas da universidade. Ele não ganharia o concurso, para dizer a verdade, apesar de a tese dele ser muito interessante, mas sem nenhum fundamento, digamos, filosófico maior. Era sobre o homem antropofágico, a filosofia antropofágica, que foi a grande filosofia que ele desenvolveu. É uma filosofia que eu diria muito mais literária. O livro[9] dele é muito interessante, é delicioso de se ler mas, com todo o respeito à memória de Oswald de Andrade, não se podia levar a sério em termos filosóficos.

Depois que eu estava na universidade, fui me afastando de Oswald de Andrade, não é por nada, continuava admirando, mas eu não tinha muito a ver com o tipo de intelectual que o Osvaldo representava. Então, ele não teve influência maior; a influência que teve foi ajudar realmente a me encaminhar mais para o mundo da academia do que para o mundo literário. Tenho a impressão de que quando eu conheci o Oswald de Andrade eu estava no momento de optar entre fazer uma carreira em filosofia, entrando na universidade, ou fazer uma carreira em literatura, talvez como crítico literário, já que eu era um leitor, como eu disse a você, sistemático de literatura. O que eu sabia de Brasil era mais através da literatura, de romances

e outras coisas do que realmente de ensaios sobre o Brasil, pelo que eu passei a me interessar muito posteriormente. O tipo das minhas leituras estava mais no campo da filosofia, da filosofia clássica e da filosofia moderna e alguma coisa da filosofia contemporânea, como Merleau-Ponty[10] e Sartre.[11]

Q: Para você existe uma diferença significativa entre o Mário e o Oswald de Andrade?

RCO: Bom, você está me arguindo sobre áreas que não são da minha competência, evidentemente. Enquanto profissional, enquanto antropólogo, eu não refleti sobre esses momentos; mas se não refleti maduramente, eu sempre pensei sobre isso mais como consumidor de literatura. A diferença que eu vejo entre ambos é que o Mário de Andrade[12] – com uns trabalhos memoráveis, inclusive *Macunaíma*, e sobretudo com uma ação de organizador muito grande – era um dos fundadores desses organismos de defesa do patrimônio histórico e, nesse sentido, ele é um pioneiro. Mário de Andrade renovou a literatura, mas com uma postura a meu ver muito menos radical do que a que foi adotada pelo Oswald de Andrade. Tanto assim que Oswald de Andrade demorou muito tempo a ser aceito pelo mundo literário, e não apenas sendo aceito pelo *establishment*. Os trabalhos dele só agora estão sendo reavaliados. Então, o que me parece interessante é que Mário de Andrade logo aparece como o grande renovador e o grande modernista, e os seus trabalhos são considerados como exemplares, digamos, desse novo movimento.

O trabalho do Oswald foi sempre visto com suspeita e o que foi enaltecido nele, o que foi sempre lembrado de uma maneira positiva, foi a sua atividade de derrubador de ídolos. Ele era visto como ativista somente, como um *blagueur*, como uma pessoa extremamente agressiva e como alguém muito pouco sério no trabalho literário. O radicalismo do Oswald, que aparece muito bem na sua obra, está

hoje sendo reavaliado e nele encontrado valores estéticos realmente importantes. É interessante que exatamente neste ano em que Oswald de Andrade estaria fazendo 100 anos[13] todo mundo esteja fazendo novas leituras dele. Há algo de moda também, e eu acho que o Oswald está entrando em certa moda. Eu poderia lhe dizer que por vários motivos estou muito mais ligado à figura do Oswald do que à do Mário.

Q.: Poderia falar dos seus professores da graduação em filosofia?

RCO: Já na faculdade de filosofia, eu diria que a influência maior que eu devo ter recebido para consolidar, digamos, uma vocação intelectual foi a de Gilles-Gaston Granger, que era um professor de lógica e também de estética. Mas foi na lógica, na epistemologia e na filosofia da ciência que Granger marcou muito a minha turma. Esse professor, que até hoje é muito meu amigo, se teve uma influência bastante grande, ela não foi talvez a única influência. Eu diria que os cursos mais interessantes que eu tive, ao lado dos de Granger, foram os de um professor brasileiro que dava cursos muito sérios. Eu posso dizer que o que eu aprendi de filosofia nesse período de graduação foi com Granger e com esse professor, Lívio Texeira.[14] Ele deu três cursos que foram muito importantes na minha formação; três cursos monográficos, quer dizer, um curso que era dado durante um ano inteiro. Então, eu tive um curso sobre Descartes e um curso sobre Kant. Estudar o ano inteiro Descartes e um ano inteiro Kant foi fundamental para mim, eu acho; e também um curso sobre Platão. Foram os três cursos: Platão, Descartes e Kant, dados pelo Lívio Texeira. Eu poderia agregar aí um curso que foi muito importante para mim, um curso de um semestre, sobre Leibniz, dado pelo professor Martial Guéroult,[15] um dos grandes especialistas de Leibniz da Sorbonne. Ele deu dois cursos no Brasil: um sobre a filosofia pré-socrática e aquele que foi realmente novo, sobre Leibniz.

Ao lado desses professores, tive outros dois na área da sociologia, que eu abracei como escolha, porque meu interesse era trabalhar em epistemologia das ciências humanas. Provavelmente, se eu tivesse tido uma boa formação matemática, eu teria trabalhado em lógica, mas como eu não tinha essa formação, eu estava muito preso mesmo às humanidades. Resolvi trabalhar com as ciências humanas e escolhi alguns cursos na área da sociologia para que eu pudesse complementar a minha formação em filosofia. dois professores foram importantes para mim: Roger Bastide e Florestan Fernandes, que seria outra grande influência acadêmica. Eu ponho então a influência de Gille-Gaston Granger, na área da filosofia, e a de Florestan Fernandes, na área da sociologia, como as duas grandes influências que eu recebi na minha graduação em filosofia.

Q: Queria saber um pouco mais da orientação e da influência de Gilles-Gaston Granger. Poderia descrever o contexto desta influência?

RCO: O Granger era um excelente professor. A lógica – que no sistema antigo dessa época era dada no primeiro ano de faculdade, numa concepção antiquada, a de que lógica ensina a pensar, quer dizer, como uma ciência quase normativa – foi ensinada por Granger como uma disciplina que estuda as estruturas formais do pensamento objetivo, que não tem nada de normativo. O Granger achava que o curso de lógica deveria ser muito mais no final que no começo. Por essa razão, a nossa turma, que teria apenas um ano de lógica, que era dada no primeiro ano, pediu cursos especiais do Granger durante todos os anos seguintes. Nós fizemos praticamente quatro anos seguidos de cursos, sendo um curso obrigatório e três outros, nos três anos seguintes, optativos. Então, ele pôde dar curso não só de lógica formal, como também de lógica da ciência, da epistemologia, e tudo isso.

A influência que mais perdurou em mim foi uma preocupação epistemológica, quer dizer, procurar saber quais são os limites do conhecimento que determinadas disciplinas poderiam estabelecer. Então, se eu estava interessado em ciências sociais, especificamente nessa época na sociologia, eu queria saber o que constituía o conhecimento sociológico. Quando eu comecei a trabalhar em antropologia, o problema permaneceu. Eu vejo aí a marca desse período com o Granger e, ao mesmo tempo, a leitura dos outros pensadores e, não por acaso, pensadores como Platão, Descartes e Kant, que são exatamente aqueles que têm a sua obra refletida na questão do conhecimento. Eu diria que a questão do saber foi sempre algo que me estimulou, mesmo quando eu tive que sair da área da filosofia – o que não foi por uma escolha pessoal, me foi um pouco imposta a saída da área da filosofia, porque eu achei que não tinha muita chance de trabalhar nela, pelo menos logo que terminei a universidade. Mas esta é uma outra história.

Q: Poderíamos falar agora de Florestan Fernandes. qual foi a sua relação com ele em nível intelectual e pessoal também?

RCO: O papel do professor Florestan Fernandes[16] foi muito significativo. Primeiro, pelo lugar que Florestan ocupava na própria academia: ele representava o escolar brasileiro, o ideal do escolar brasileiro, pelo menos eu o via assim. Ele era uma pessoa que se dedicava inteiramente à universidade e se propunha a constituir um grupo de sociólogos capaz de dar um novo sentido à sociologia brasileira. O que se fala em sociologia paulista se deve exatamente a esse período do Florestan como professor da Universidade de São Paulo, da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Então, houve esse exemplo para mim – talvez eu não visse assim na época, mas hoje eu vejo a importância disso, porque mostrava que era possível no Brasil você atualizar um padrão acadêmico que eu também idealizava como o

melhor, que era o do *normalien* francês. Veja que a figura do Granger e a figura do Florestan, embora os dois quase não tenham tido relações, relacionavam-se na minha cabeça; o Granger mostrando o que é um catedrático, um intelectual, um universitário; o Florestan viabilizando no espaço brasileiro essa figura.

Florestan dedicou, além do mais, uma atenção muito grande a mim. Primeiro, porque eu era o único aluno de filosofia que se interessava por sociologia. No quarto ano da universidade você fazia cursos de escolha pessoal. Então, eu escolhi fazer um curso especial com Florestan e coincidiu exatamente de eu ser o único aluno. Tinha um curso organizado só para mim! Esse curso era uma relação entre aluno e professor na base do diálogo, uma relação dialógica. O tema do curso – isto eu acho que foi o mais importante – foi a tese que o Florestan estava terminando de escrever, sua tese de docência, que era o método de explicação funcionalista na sociologia. O Florestan dava para eu ler o seu manuscrito. Eu tinha a oportunidade de pegar um pensamento em desenvolvimento que exprimia um conjunto de leituras, leituras estas que eu pude então fazer orientado pela leitura que o Florestan fazia desses sociólogos. Quais eram os sociólogos? Ele estudava Weber,[17] Durkheim,[18] Radcliffe-Brown[19] e Marx, que não era um autor presente na obra de Parsons,[20] como se sabe. Marx é um autor que eu já vinha lendo, evidentemente, mas os outros três eu não lia; não eram autores, digamos, da minha cabeceira, mas que passaram a ser.

Nós tivemos uma relação de aluno e professor, mas ao mesmo tempo, pelo menos eu assim imaginava, eu podia dar alguma contribuição ao Florestan. Não eu propriamente, mas o diálogo comigo, de poder discutir e tudo isso, e ele exatamente defender as suas posições na tese. Eu sinto que na minha vida acadêmica o que me levou um pouco mais para as ciências sociais foram esse período com o Florestan e um ou dois cursos com o professor Bastide.[21]

Q: Qual foi a influência de Roger Bastide?

RCO: Foi menor; não se compara à do Florestan. Evidentemente que os cursos eram interessantes, ele achava que eu era um materialista, então, ele dizia assim: "Mon cher ami Robert, qu'est-ce que nous allons faire, je suis spiritualiste, vous êtes marxiste!". E discutíamos um pouco, eu tinha um grande respeito por ele. Uma coisa que marcou também a minha formação foi que eu nunca deixei que uma eventual influência marxista interferisse na minha atividade acadêmica. Eu podia fazer um estudo sobre Descartes ou sobre Kant, ou uma leitura sobre Leibniz e tudo isso sem olhar estes autores com uma viseira, digamos, ideológica. Isto eu aprendi na própria universidade: não fazer uma ideologia contaminar outras leituras. Mas com o Bastide, ele fazia mais assim por provocação, muito simpático. O Bastide era uma figura interessantíssima. Por exemplo, ele me contou que leu *A Ética* de Spinoza[22] durante a Primeira Guerra Mundial, na linha de frente, na trincheira. Spinoza é um autor que eu lia, mas nunca tive cursos sobre ele. Aliás, *A Ética* de Spinoza foi muito importante para mim também.

Como eu estava falando sobre livros, eu diria que os livros mais importantes para mim e que me marcaram bastante foram muito escolares, desde alguns *Diálogos* de Platão ao *Discurso sobre o método* de Descartes, e outros, as regras de Descartes também. *A crítica da razão pura* foi talvez o livro mais importante para mim; menos importante foi a leitura da *Crítica da razão prática*. Para alguém interessado em ciências sociais, deveria ter sido *A crítica da razão prática*, quando Kant trabalha o problema moral, mas para mim não foi. É uma coisa meio paradoxal eu entrar para as ciências humanas sem esse apelo que teve um autor como Lévy-Bruhl (que eu estou lendo muito agora, porque estou escrevendo sobre ele), que entra para as ciências humanas, para a etnologia a partir de uma reflexão sobre moralidade. Para mim, o maior interesse talvez – e aí vejo a influência de Granger – foram as questões epistemológicas. E, por isso, o Marx que me interessava era o jovem Marx, era o Marx filósofo.

Q: E o Marx do *Manifesto*?

RCO: O *Manifesto* não tem nenhum significado para mim. Sempre o que me encantou foi a leitura que Marx fazia de Hegel, que eu conhecia muito mal. Meu conhecimento de Hegel se deu através de uma leitura que Marx faz dele, que é uma leitura muito especial, que não recupera Hegel, pelo contrário. Comecei a descobrir depois o que era a dialética lendo a ciência da lógica, em edição francesa – *Lascience de la logique*, de Hegel. Foi para mim uma descoberta maior de Hegel, que estava escondido na leitura que Marx fazia. Os textos de Marx que foram mais importantes para mim, eu me lembro, foram *A questão judaica*, *A ideologia alemã*, todas as teses dele sobre Feuerbach, enfim, outros textos dos *Manuscritos* de Marx. *O Capital* eu fui ler depois da universidade, e nunca li inteiro, evidentemente. Nós tínhamos um grupo de leitura que começou a ler *O Capital* e lemos pelo menos um livro. Foi interessante, mas nunca me fascinou realmente; talvez mais por causa dessa preocupação com as questões propriamente filosóficas do que com as questões de economia política, que é a coisa mais importante no Marx, sobretudo no Marx maduro. Então, era o Marx jovem. quando eu li depois o livro de Lukács[23] sobre o jovem Marx, eu o fiz com um prazer enorme, porque era este Marx que era importante para mim.

Q: Claude Lefort foi também um de seus professores. Foi influente para você?

RCO: Sim, foi meu professor, mas ele não foi bem uma influência. Eu acabei escrevendo um artigo contra Lefort. Nessa época de universidade, eu estava trabalhando numa revista de esquerda chamada *Fundamentos*. Era uma revista intelectual de esquerda e nela escrevi um artigo criticando um conjunto de conferências que o Lefort fez na Universidade de São Paulo em que ele atacava a

União Soviética, assim como atacava o imperialismo. Ele era um trotskista. Na época, a esquerda era mais vinculada ao que nós chamávamos de O Partidão, quer dizer, o Partido Comunista. Os trotskistas eram muito discriminados. Foi um tempo em que o partido comunista era dominado pelo stalinismo. O stalinismo do Partido fazia com que as pessoas mais próximas fossem as mais atacadas, coisas absurdas deste tipo. Nós temos autores brasileiros, como Antonio Candido, que sempre foram socialistas, mas eram atacados pelo partido comunista. Por quê? Porque provavelmente eles pensavam que "se não está conosco, está contra nós". Então, o partido pensava: "ou está conosco, ou está contra nós", não é?

O Lefort entra um pouco nisso, nesse clima. Do meu ponto de vista, o que eu via no Lefort é que ele estava numa posição que eu imaginava ser muito oportunista, porque as duas realidades em que o mundo se debatia na época – isso no começo dos anos 50, deve ter sido em 52, 53, mais ou menos assim – era a de dois grupos de poder, era guerra fria, isto é, a União Soviética e o chamado mundo ocidental, guiado sobretudo pelos Estados Unidos. Assim, você não tomar partido naquela época, pelo menos com os argumentos que o Lefort usava, era desenvolver uma posição muito ingênua. Talvez mais errado do que certo, eu qualifiquei o Lefort nesse artigo como Candide, como se atualizasse a imagem de Candide, que propunha uma utopia na qual ele facilmente se desvencilhava dos dois grupos que estavam em litígio e saía através de uma posição utópica, irrealizável etc. Então, eu escrevi um artigo sobre esse negócio.

Politicamente eu rejeitava o Lefort, mas intelectualmente, quer dizer, academicamente, não. Eu assisti a um curso dele em que falava de Max Weber, e eu aprendi muito. Foi um curso extremamente interessante. Ele era uma pessoa brilhante. Era jovem na época, brilhante, e eu fiz o curso dele, inteirinho, aprendi muito realmente com o Lefort. Mas ele não ficou muito tempo. Tal como Martial Guéroult havia estado aqui, ele veio como professor visitante por

um período, se não me engano, de seis meses, eu acho que não chegou a um ano. Ele não era um professor como Bastide, como Granger, que ficaram anos e acompanhavam a turma. Eu estou citando o episódio com o Lefort até porque ajuda um pouco a mostrar a distinção que nós podíamos fazer, que eu fazia, entre o que estava na academia e o que estava fora dela. Como Lefort foi o primeiro professor que discutiu a questão política dentro da universidade, e ainda colocou algo que eu rejeitava, isto fez com que eu me manifestasse.

Lefort seguia um dos autores que eu mais admirava – já naquela época, um autor moderno para nós, claro, que era Merleau-Ponty. Eu lia muito mais o Merleau-Ponty do que Sartre, que eu passei a ler muito tempo depois. O que eu quero mostrar – isto é muito interessante – é como a minha geração acadêmica, e eu especialmente, nos alimentamos muito da literatura filosófica francesa. Nós éramos pessoas que pensavam muito mais a partir de categorias francesas, europeias, do que a partir da própria realidade nacional. Eu comecei a me interessar pelo Brasil enquanto tema já depois da universidade, quando iniciei a minha carreira de antropólogo, foi aí que eu descobri o Brasil; antes eu estava querendo descobrir a França.

Q: Qual foi a influência de Jean-Paul Sartre? O homem talvez pudesse ser comparado um pouco com Oswald de Andrade?

RCO: Não, não, eu levava a sério o Sartre. Eu li primeiro toda a literatura sartriana. O Sartre criador de peças também, *Huis Clos*, *Les mains sales*, toda a literatura dele como dramaturgo, os seus romances, toda a trilogia, *L'âge de raison*, e depois os seus ensaios como crítico. O livro do Sartre, digamos, mais importante para mim foi *La critique de la raison dialectique*, isto porque era o Sartre se movimentando mais na área das ciências humanas e, mesmo como

filósofo, está refletindo sobre o marxismo. Por isso, este trabalho tocou mais a minha sensibilidade. Eu achava que tinha realmente que dar conta deste Sartre, deste Sartre dialético. O Sartre fenomenológico, o Sartre influenciado por Heidegger, não me interessou muito. Então, agora era o Sartre marxista e, ao mesmo tempo, o Sartre tentando pensar sobre a razão dialética.

E por quê? Porque eu estava comparando as duas posições que na época se chocavam: a posição do Sartre e a do Lévi-Strauss, com a razão analítica, sobretudo a partir do seu *La pensée sauvage*. A leitura que o Lévi-Strauss faz do Sartre no último capítulo – "Estrutura e história" – de *La pensée sauvage* estimulou a minha leitura do Sartre. Eu diria a minha releitura, porque eu já tinha começado a ler o Sartre; logo que saiu *La critique de la raison dialectique*,[24] eu comprei o livro e comecei a ler. Mas quando saiu *La pensée sauvage*, em 1962, eu voltei a ele com muito mais interesse e terminei de ler o livro (porque o livro é muito grande, então, não tinha terminado); talvez, se não fosse o trabalho de Lévi-Strauss, eu não tivesse terminado de ler o livro. Então, eu achei interessante, tanto assim que em alguns cursos meus eu coloco o debate, e discuto com alunos sobre a razão dialética e a razão analítica. Desta forma, o Sartre aparece aí, mas é um comparecimento que eu diria mais tardio no meu itinerário intelectual.

Q: Freud foi uma influência durante seu período de formação acadêmica?

RCO: Não, posso dizer que como autor Freud[25] praticamente não teve influência sobre mim. Eu li mesmo muito pouca coisa do Freud. O livro talvez que mais me interessou, isso há muito tempo, foi *Totem et tabou*, que todo cientista social, pelo menos todo antropólogo, lê em algum momento, embora pela psicanálise o interesse sempre tivesse existido. Mesmo na faculdade eu tive cursos

de psicanálise, porque a psicologia e a filosofia, na época em que eu fiz filosofia, eram ensinadas juntas. Você saía com uma graduação em filosofia e em psicologia. Então, eu tive muitos cursos de psicologia, e um deles foi só sobre psicanálise. Eu me lembro de ter lido alguma coisa de Freud, mas ele não foi um autor com quem eu tivesse convivido como convivi com outros, sociólogos e filósofos.

De um lado, eu participava dessa cultura psicanalítica difusa que existe nas sociedades modernas, sobretudo na sociedade urbana, em São Paulo, no Rio de Janeiro, nos centros maiores; isto significa que todo mundo entra no jogo de linguagem da psicanálise sem conhecer, digamos, Freud. Eu fazia isso como todo jovem intelectual fazia. Comecei a levar o Freud mais a sério a partir da minha descoberta do grupo de Frankfurt. Foi a leitura frankfurtiana de Freud, o esforço de Adorno e de outros de incorporarem Freud à atmosfera "marxistóide" ou marxista do grupo, tentando assim desenvolver uma nova dimensão do próprio marxismo, em que se realçaria a dimensão individual, a recuperação da personalidade do ser e do indivíduo, que passaram a me atrair bastante. Então, o Freud que começou a me interessar foi o Freud lido pela escola de Frankfurt.

Eu confesso que até hoje eu leio muita coisa sobre Freud. Por exemplo, a biografia de Freud do Ernest Jones[26] e de outros eu li, porque entre meus interesses nesses últimos 10 ou 15 anos estão, sobretudo, o memorialismo e as biografias. Em vez de ler romance ou literatura, eu leio uma biografia ou uma autobiografia. O Freud me interessa como figura e, para mim, é um personagem da história do conhecimento. Então, como personagem, ele é extremamente importante. É um personagem austríaco do fim do século. Nós sabemos que a atmosfera, a cultura de *fin du siècle* é uma cultura que foi até a guerra de 1914. A Primeira Guerra Mundial marcou a separação entre os dois séculos em termos culturais. Se eu pego um autor como Lévy-Bruhl hoje, ele é um autor de *fin du siècle*. Não

importa que ele tenha escrito trabalhos até 1930, 1935, 1938, data do seu último grande trabalho, mas a mentalidade é a de um autor de *fin du siècle*, o que eu acho muito interessante. O século 19 é um século que me entusiasma muito. É o século em que surgem realmente as ciências sociais; de fato, as raízes da antropologia estão fincadas lá.

Da filosofia à antropologia, passando pelo jornalismo

Q: Então podemos falar do seu período de transição entre filosofia e antropologia?

RCO: Evidentemente, como todo aluno da faculdade de filosofia, a minha expectativa era terminar a faculdade e fazer talvez uma pós-graduação na França em epistemologia das ciências humanas, e trabalhar como professor na faculdade de filosofia. Pois bem, na época, como eu disse a você, havia alguns professores que dominavam o *establishment* acadêmico na filosofia. Eram dois brasileiros, o Cruz Costa e o Laerte Ramos Carvalho.[27] O Cruz Costa se dizia politicamente um socialista (e provavelmente ele era um socialista) e o Laerte já era um homem de direita mesmo. Era ligado aos fundadores e aos donos do Estado de São Paulo, os Mesquita. Um bom jornal, tecnicamente falando, mas politicamente muito conservador. Laerte era um homem que não escondia as suas posições de direita. Com a liderança de Laerte e de Cruz Costa, eu não tinha chance nenhuma chance de ser professor de filosofia. Então, eu já não pensava nisso. Eu terminei a faculdade e trabalhei no jornal. A única chance que eu tinha, naquela época pelo menos, final de 1953, se continuasse em São Paulo, seria trabalhar em jornal. Foi quando eu conheci o Darcy Ribeiro.[28]

O Darcy veio no final de 1953 fazer uma conferência na Biblioteca Municipal de São Paulo, hoje chamada Biblioteca Mário de Andrade. Ele fez uma conferência sobre a questão do índio, a questão

indigenista no Brasil. Para mim esta questão não existia nessa época. Não tinha nenhuma sensibilidade para isso, mas eu fui assistir à conferência levado por um amigo em comum, que foi amigo de quarto, um *room mate*, de Darcy Ribeiro na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Esse amigo, Og Leme,[29] que era um economista, me convidou para assistir ao Darcy, dizendo: "Oh, Roberto, você precisa conhecer o Darcy Ribeiro, é a pessoa mais inteligente que eu conheço, você não pode deixar, porque o Darcy é um espetáculo falando". Então, eu fui assistir ao espetáculo e fiquei realmente impressionado. Darcy era uma pessoa extremamente brilhante e apresentava a questão do índio com uma vivacidade, com uma penetração que você não via o índio somente; você via a sociedade nacional também em torno dos índios e criando problemas para eles. Ao mesmo tempo, você sentia que estudar o índio era estudar a face negra, a face mais negativa, a face opressora da sociedade nacional.

Fiquei encantado com a mensagem que o Darcy apresentou. Recebi a mensagem inteiramente e conversei com Darcy; eu fiz perguntas a ele, e o Darcy parece que se interessou por mim. Naquela época, Darcy era chefe da Seção de Estudos do SPI, o Serviço de Proteção aos Índios, e trabalhava no Rio de Janeiro. Como chefe da Seção de Estudos, ele estava organizando um museu – o Museu do Índio – a face mais intelectual do SPI. Darcy havia entrado para o SPI em 1947. Já tinha feito uma pesquisa sobre os Kadiwéu. Estava na sua juventude, era o jovem Darcy, e como tal o *enfant terrible* da antropologia brasileira: altamente criativo, organizador de eventos e com uma ambição muito grande de fazer mais do que o SPI pedia a ele. O SPI pedia ao Darcy o quê? Pedia que ele fosse um técnico para ajudar a formular a política indigenista oficial. Darcy não só colaborava nisso (e assim ele se transformou a meu ver num ideólogo lado a lado com o etnólogo, mas num ideólogo do indigenismo oficial), como também queria dar um conteúdo cultural à sua

atividade no SPI. Ele achou que eu poderia ajudar nesse empreendimento cultural dentro do SPI.

No final de dezembro, quando estava acabando a universidade, eu recebi um aviso (já não me lembro mais se foi carta ou recado; acho que foram as duas coisas: telefonema e carta) do Darcy me convidando para ir para o Museu do Índio. Eu me lembro de que me assustei com o convite. Não estava nas minhas cogitações, e eu disse ao Darcy: "Oh Darcy, eu não entendo nada disso, não entendo de etnologia, não sou antropólogo nem pretendo ser; a minha área de trabalho é outra, eu quero trabalhar em filosofia e em sociologia do ponto de vista da epistemologia da sociologia". Ele disse: "Não, Roberto, você estudou com o Florestan, o Florestan também é antropólogo". Mas o que me convenceu, o argumento mais incisivo do Darcy, foi quando ele disse: "Oh, Roberto, você não precisa... não se preocupe com isso, porque eu estou atrás de pessoas inteligentes, jovens, e que realmente possam e queiram aprender, inclusive a antropologia. Você não se preocupe, que eu não vou cobrar nada disso, porque você pode tomar a sua vinda para o Rio como uma bolsa de estudos".

Naquela época não se falava em bolsas de estudos, nós não tínhamos a instituição de uma *fellowship*, de uma *scholarship*, não tinha uma beca, não havia ainda isso naquele tempo. Então ele falou: "Bom, é uma bolsa de estudos, você vem para estudar, você vem ler, pago...; vai ganhar pouco evidentemente, mas você vai ler e você vai estudar a etnologia". "Bom, então, nesse caso eu vou pensar". Eu falei com a minha mulher; já tinha um filho. Eu estava ganhando muito mal, trabalhando em jornal. Gostava de jornal porque ele é uma coisa de que você acaba gostando. Era um redator no jornal, mas não era aquilo que eu imaginava. Então, ter a chance de ficar um ano estudando já era uma coisa interessante, porque era a única oferta que eu tinha, além do meu trabalho de jornalista. Nós decidimos ir para o Rio de Janeiro. Tanto assim que eu nem participei da entrega de diploma na minha faculdade, que foi em janeiro, se

não me engano. Eu e Gilda tomamos um trem com nosso filho pequeno e fomos para lá.

Em janeiro de 1954 comecei a trabalhar no Museu do Índio, na Seção de Estudos do SPI. O que eu ganhava dava para alugar um apartamentozinho de quarto e sala, e ficar trabalhando e lendo. Então, é aí que começa a minha entrada na antropologia. Aprendi com o Darcy o que era, a meu ver, o melhor dele: a sua sensibilidade política em relação à questão indígena. Eu comecei pela primeira vez a sentir o Brasil nas minhas mãos. O mapa que existia para mim era o mapa de São Paulo (há um provincianismo paulista muito grande nisso), eu era um paulista... um provinciano de São Paulo. São Paulo não era o que é hoje. São Paulo naquela época tinha, eu acho, 3 milhões de habitantes, 2,5 milhões de habitantes, talvez. O Rio de Janeiro, que era a corte, tinha na época 4 milhões de habitantes.

Só o fato de ir para o Rio e ao mesmo tempo começar a receber informações de todos os cantos do Brasil já possibilitou mudar o que eu tinha na minha cabeça. Com muita facilidade, comecei a falar nos estados, a ver o que acontecia em tal lugar, a me interessar pelo Brasil como um todo e pelo movimento das frentes de expansão da sociedade nacional. O meu interesse – isto por influência do Darcy também – foi simultâneo pela sociedade nacional e pelo choque com as populações indígenas. Acho que isto explica bem o tema principal dos meus interesses durante todo o tempo em que trabalhei em etnologia: o das relações interétnicas, o que fez com que eu nunca tivesse maior entusiasmo pelo mato. Eu sempre fui profundamente urbano. Não tinha nenhum sonho de ver índio, de ver isto ou aquilo. A minha entrada nisso foi exclusivamente intelectual. O índio era antes de tudo para mim um problema de conhecimento.

Mais tarde fui fazer pesquisa com os índios Terêna para realmente aprender a fazer antropologia. O que era inicialmente uma proposta muita acadêmica era agora política, pois o índio que aparecia para

mim, antes de ser uma incógnita cultural, era uma questão politicamente conhecida. Através do contato, eu via esse lado agressivo da sociedade à qual eu pertencia. Fui me interessando pelas sociedades indígenas e, inclusive, pelos estudos de parentesco, todos estes temas clássicos da antropologia. Mas eu passei a me interessar depois de ter tido um apelo, a meu ver, de caráter político e um interesse sobre o conjunto da sociedade da qual o índio fazia parte involuntariamente.

Q: Mariza Peirano[30] escreve na sua tese de doutorado que você foi o maior crítico de Darcy Ribeiro aqui no Brasil.[31] Em que sentido?

RCO: Eu não acho que tenha sido o seu maior crítico; eu até não gostaria de ficar na história da etnologia brasileira como crítico do Darcy, porque nós tínhamos muita afinidade também. Nós tínhamos divergências, mas nunca entramos praticamente em polêmica. Talvez a única polêmica que possa ter surgido foi quando o Darcy publicou o seu livro *Os índios e a civilização*, em 1970, uma publicação tardia, porque o livro é um conjunto de trabalhos que ele escreveu nos anos 50. Na introdução ele faz uma menção – não me lembro se direta ou indireta – aos meus trabalhos, mostrando o que deveria ser uma antropologia. Darcy usa uma abordagem que ele pretende totalizadora, mas que é num sentido muito curiosa: o antropólogo deve estudar a fundo todos os fenômenos que ocorrem no interior de um sistema cultural.

A minha resposta eu a dei em nota de rodapé do meu livro *A sociologia do Brasil indígena*, mostrando que um antropólogo não poderia fazer o que ele pretendia, a não ser que fosse de uma maneira extremamente superficial, como um *double* de demógrafo, de antropólogo biológico, enfim, que todas as dimensões da ordem social e cultural deveriam ser igualmente tratadas. Procuro mostrar que aquilo não tem sentido e que é uma posição ingênua. Nós nunca

debatemos qualquer coisa, porque jamais houve oportunidade. Nunca fiz críticas à toa, eu nunca me impus como crítico do Darcy. Mas que o meu trabalho, isto sim, a despeito da minha vontade, na sua existência, nos meus livros, mostra um desenvolvimento muito diferente daquele que os trabalhos do Darcy indicam, isto é verdade.

No entanto, este fato não se dá só em relação ao Darcy. Eu acho que o meu trabalho se diferencia muito do de Darcy porque quase todos os meus escritos têm um referencial sobre questões de caráter teórico, ou de caráter metodológico, ou de caráter epistemológico que são muito importantes para mim. A epistemologia, a teoria geral da disciplina e esse problema de método sempre aparecem discutidos e enfrentados nos meus trabalhos. Nos trabalhos do Darcy como nos de Galvão ou de outros antropólogos essas coisas não são tematizadas, não são transportadas para o plano do discurso para uma eventual reflexão. Elas são dadas tacitamente, *taken for granted*, as coisas são assumidas e são faladas. Atribuo isto ao meu tipo de formação em filosofia, pois eu sempre penso os limites do meu esquema conceitual e me interrogo sobre ele, e convido o leitor a se interrogar junto. Então, há uma posição diferente nesse sentido.

O lugar da hermenêutica

Q: Queria saber de você como se deu o encontro com a hermenêutica, que aparentemente é agora muito importante no seu pensamento.

RCO: Ela foi recuperada como questão a partir desse movimento interpretativista, no qual a hermenêutica é acolhida pelos seus membros mais ativos numa forma de crítica à antropologia tradicional e marcadamente objetivista, no modo como esses colegas, sobretudo americanos, vêm isso. Ao ver que a hermenêutica, como paradigma filosófico, estava sendo apropriada por um segmento da comunidade antropológica norte-americana, eu me perguntei em que medida

essa incorporação estaria ocorrendo de uma maneira fecunda para a antropologia. Eu tento responder um pouco a isto no artigo que eu intitulei: "A categoria da desordem e a pós-modernidade da antropologia".[32]

Retomei assim a leitura dos filósofos, alguns dos quais eu havia estudado muito na Universidade de São Paulo no meu período de aluno de filosofia. O mais importante para mim no começo dos anos 50 foi Dilthey. Ocorre que, ao estudar Dilthey,[33] eu o olhava como um historicista; a contribuição de Dilthey para a hermenêutica não era muito visualizada. É possível que os seus textos sobre hermenêutica, os últimos textos, não tivessem sido sequer traduzidos. De qualquer maneira, não se falava em Dilthey, a não ser como um autor crítico de Kant, mais um kantiano, que tentava desenvolver uma crítica da razão pura histórica. Ele, Windelband[34] e Rickert[35] constituíram-se nos três autores que foram muito significativos para investigar a questão da história no interior da própria filosofia, o que seria a perspectiva historicista. Quando eu volto a Dilthey, eu volto olhando-o como um autor hermeneuta a partir dos seus trabalhos sobre Schleiermacher.[36] Lendo também alguns autores como Richard E. Palmer, eu pude fazer uma releitura de Dilthey e tomar contato com autores novos que eu não conhecia, como Emilio Betti,[37] um italiano que tem uma hermenêutica fundada na sua experiência jurídica. Ele faz uma hermenêutica jurídica, enquanto Schleiermacher fazia uma hermenêutica religiosa, teológica, que são as duas fontes da própria hermenêutica.

Depois eu retomei a leitura de Heidegger, a qual eu havia feito na universidade de uma maneira extremamente superficial. Praticamente não conhecia Heidegger, conhecia Heidegger de segunda mão, de comentadores, mas não lendo trabalhos seus. Por que Heidegger? Porque Heidegger era uma passagem indispensável para se compreender o trabalho de Gadamer, que era o autor principal, a meu ver, de uma hermenêutica moderna. Gadamer foi discípulo de

Heidegger e ele dialoga com este autor no seu trabalho. Então, a minha leitura mais densa foi realmente de Gadamer, que logo se desdobrou, por um lado, em leitura de Ricoeur, na tradição mais francesa de uma hermenêutica, e leitura também de Edmund Husserl, que era um autor com o qual eu já tinha mais familiaridade no meu horizonte de estudante de filosofia. Husserl sempre foi um filósofo que eu li, mesmo durante esse período todo em que eu produzi mais antropologia. Durante uns 20 anos de trabalho em antropologia, eu nunca deixei de ser um estudante do pensamento de Husserl.

Dois outros autores que fazem com que se relativize um pouco a própria hermenêutica me parecem importantes também: Habermas e Karl-Otto Apel. Estes dois autores alemães, sobretudo Habermas, desenvolvem uma hermenêutica crítica. Na minha leitura de todos eles, eu procurei sempre ver nas relações entre os seus pensamentos quais são os tipos de tensão que poderiam ser identificadas, porque eu continuo achando que em qualquer disciplina moderna, seja filosofia, seja antropologia, nenhuma escola prepondera sobre as outras, e o planeta está cada vez menor. O mundo acadêmico e científico, e por suposto filosófico, também diminuirá bastante de intensidade na medida em que todos nós tivermos que nos conhecer a despeito das diferentes latitudes em que estejamos. Então, acho que toda a leitura, seja de filosofia ou de antropologia, nunca deve perder os limites do planeta, e não se deter apenas nos limites provincianos do seu país.

Q: Para colocar a mesma questão de outra forma, poderíamos dizer que na sua obra, nos dois primeiros períodos, é nos anos 60, nos 70, até 75 que aparece uma tensão criativa entre o marxismo e o estruturalismo. Queria saber como a hermenêutica se situa nesse quadro e como talvez ela possa ajudar a solucionar a tensão.

RCO: Para mim a hermenêutica é um fato e como tal ela se impôs; inclusive, não é apenas um fato epistemológico, como diria Granger

(porque é também um fato epistemológico), mas é um fato datado se eu tomar como referência, de um lado, a filosofia do século 19 e, de outro lado, a antropologia a partir dos anos 60, começo dos 70, quando o paradigma hermenêutico começou a se impor. Então são fatos, e como fatos eu tenho que me interessar por eles, porque são relevantes para a minha disciplina. Não poderia descartar esse fato em nome de qualquer posição dogmática.

Quando imaginei elaborar uma matriz disciplinar da antropologia, foi precisamente para tentar examinar a coexistência de várias formas de fazer a disciplina, coexistência esta que, desde que compreendida, pode nos oferecer um excelente espaço para exorcizarmos o dogmatismo. Posto que todos esses paradigmas – estruturalista, estrutural-funcionalista e culturalista – vivem e sobrevivem numa relação bastante tensa, há que se explicar por que nenhum deles destruiu o outro e como eles se mantêm realmente vivos. Então, numa primeira constatação, que também aí é um fato, não há como escolhê-los. Se foi possível fazer isto no início da disciplina, quer dizer, nas suas formas originais quando os paradigmas estavam vivos, a escolha muitas vezes sendo imposta, era porque essas disciplinas costumavam ser muito paroquiais. Elas estavam muito cingidas, estavam muito fechadas em espaços provincianos, como em Paris, na Inglaterra, ou nos Estados Unidos. Havia esse fechamento. A abertura desses espaços não resultou na superação de nenhum deles. Eles já não se repetem na sua forma original. Caso eles se repitam, é nas novas formas que souberam adotar, em que você nota uma continuidade entre a forma original e as formas atuais.

O que seriam as formas atuais? Na medida em que esses paradigmas tiveram que conviver com os outros paradigmas e aprender com eles algo novo, isto fez com que nós sentíssemos que essas comunidades têm estilos próprios – o estilo da comunidade francesa, o da comunidade britânica ou o da comunidade norte-americana. No entanto, esses estilos não são suficientemente fortes

para que se ignore o que ocorre nas outras modalidades de fazer antropologia. Naturalmente estou me referindo aos grandes antropólogos, quer dizer, aos antropólogos que contribuem e fazem síntese. O certo é que os antropólogos que hoje constituem o que eu chamaria de comunidade antropológica internacional transitam no interior de uma matriz disciplinar impondo ênfases diferentes às diversas dimensões dessa mesma matriz, e poderíamos reconhecer aí, talvez, na ênfase de uma ou outra dimensão, o paradigma originário, mas naturalmente bastante transformado, bastante enriquecido pela história da disciplina. O que é a teoria antropológica? A teoria antropológica não é senão, a meu ver, a história refletida dessa disciplina. A história hoje, como eu dizia, não tem mais fronteiras.

Conhecer a si mesmo pelo estudo dos outros

Q. Você está escrevendo um livro sobre Lucien Lévy-Bruhl?

RCO. Sim, estou fazendo um estudo sobre o itinerário intelectual de Lévy-Bruhl, mas não tanto por querer retornar à tradição francesa. Confesso com muita humildade que eu me espelho em termos de um trajeto – em termos puramente formais, evidentemente – que alguém faz de uma disciplina como a filosofia para uma disciplina científica. Na medida em que eu estudo a trajetória de Lévy-Bruhl, eu sinto que ela me dá muitos *insights* sobre a minha própria trajetória, isto um século depois. Eu continuo antropólogo, apesar dos meus interesses por uma temática filosófica. Estou fazendo algo que é básico na própria antropologia: conhecer a si mesmo pelo estudo dos outros.

Notas

[1] Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999. *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. p. 12.

[2] Cardoso de Oliveira, Roberto & Ruben, Guilhermo Raul (orgs.). 1995. *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp.

[3] A professora Maria Stella de Amorim teve acesso às entrevistas para a redação da sua biografia *Roberto Cardoso de Oliveira, um artífice da Antropologia*. 2001. Brasília: Paralelo 15, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

[4] "Por uma etnografia das antropologias periféricas". 1988. In: Roberto Cardoso de Oliveira. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 143-159.

[5] Ibid.: 149.

[6] Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999. *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. p. 27.

[7] Oswald de Andrade (1890-1954).

[8] João Cruz Costa (1904-1978).

[9] *Manifesto antropófago*, 1928.

[10] Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

[11] Jean-Paul Sartre (1905-1980).

[12] Mário de Andrade (1893-1945).

[13] Oswald de Andrade nasceu em 11 de janeiro de 1890, em São Paulo, e faleceu em 22 de outubro de 1954.

[14] Lívio Teixeira (1902-1975).

[15] Martial Guéroult (1891-1976).

[16] Florestan Fernandes (1920-1995).

[17] Max Weber (1864-1920).

[18] Émile Durkheim (1858-1917).

[19] Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955).

[20] Talcott Parsons (1902-1979).

[21] Roger Bastide (1898-1974).

[22] Baruch Spinoza (1632-1677).

[23] Georg Lukács (1885-1971).

[24] O tomo I de *Critique de la raison dialectique* saiu em 1960.

[25] Sigmund Freud (1856-1939).

[26] Ernest Jones (1879-1958).

[27] Laerte Ramos de Carvalho (1922-1972).

[28] Darcy Ribeiro (1922-1997).

[29] Og Francisco Leme (1922-2004).

[30] Mariza Peirano. *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case.* 1981. Tese de doutorado, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.

[31] "Roberto Cardoso de Oliveira was one of Ribeiro's main critics". (Peirano, *op. cit.*, p. 144).

[32] In: *Sobre o Pensamento antropológico.* 1988. Rio de Janeiro/Brasília: Edições Tempo Brasileiro/CNPq. pp. 91-107.

[33] Wilhem Dilthey (1833-1911).

[34] Wilhelm Windelband (1848-1915).

[35] Heinrich John Rickert (1863-1936).

[36] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

[37] Emilio Betti (1890-1968).

DE FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA. DIALOGANDO COM O MEU *SAVANT* PROFESSOR

Resumo

Durante meu estágio de pós-doutorado na Unicamp em 1990, sob a generosa orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, participei do projeto "Estilos de Antropologia", que tentava caracterizar diversas antropologias nacionais. Realizei então várias entrevistas com Roberto. Meu objetivo era evidenciar e entender melhor o contexto pessoal e intelectual da trajetória do meu orientador. Através de citações dessas entrevistas ainda inéditas, na presente contribuição é ressaltado o contexto mais pessoal e sobretudo filosófico da trajetória de Roberto. Aliás, me parece que a trajetória de Roberto é paradigmática de uma fase-chave de consolidação acadêmica da disciplina no Brasil.

Palavras-chave: Roberto Cardoso de Oliveira, estilos de antropologia, consolidação da antropologia, Brasil.

ON PHILOSOPHY AND ANTHROPOLOGY. A DIALOGUE WITH MY *SAVANT* PROFESSOR

Abstract

During my 1990 post-doctoral sojourn at Unicamp, under Roberto Cardoso de Oliveira's generous supervision, I took part of the Project Styles of anthropology that attempted at characterizing diverse national anthropologies. On that occasion I interviewed Roberto a number of times with the purpose of evidencing and better understanding the personal and intellectual context of his trajectory. Here I cite from these unpublished interviews to highlight Roberto's personal and especially philosophic path which, by the way, seems to me to be paradigmatic of a key phase in the academic establishment of the discipline in Brazil.

Keywords: Roberto Cardoso de Oliveira, styles of anthropology, establishment of anthropology, Brazil.